

«ЗАБЫТЫЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР» И ОБРЯДЫ ИЗГНАНИЯ У КОМИ

ГАЛИНА АНАТОЛЬЕВНА МИШАРИНА

(Институт философии, истории, культуры и искусств (предмет «Фольклористика») Хельсинкского университета: 00014, Финляндия, Хельсинки, ул. Унионинкату, д. 38, п/я 59)

Аннотация. Архаичные ритуалы очищения, другими словами обряды изгнания, основной целью которых является защита людей и их окружения от разных видов вредных существ, известны культурам многих народов. Данная статья посвящена обрядам изгнания клопов и репейника в коми традиции и проблеме жанрового обозначения их словесно-музыкальных текстов. Впервые собиратели коми фольклора столкнулись со словесно-музыкальными текстами, сопровождающими обряды изгнания, во время сбора коми песен в 1960 г. По словам собирателей, в числе которых был музыковед, «...сохранившийся в памяти немногих воплеиц забытый фольклорный жанр имеет сходства со свадебными и похоронными причитаниями». Различные источники показывают, что как первооткрыватели, так и последующие исследователи испытывали трудности в соотношении словесных текстов обрядов изведения насекомых и сорняков с устоявшейся системой фольклорных жанров. В настоящее время жанровая классификация в фольклористике не является основной задачей, но категория жанра может быть использована в качестве ключа для понимания и интерпретации фольклорных текстов. В статье предпринята попытка определения природы жанра и аналитического термина для этой категории проблемных текстов. Поэтическая составляющая текстов по клопам и репейнику анализируется в перформативном аспекте. Выявляются взаимосвязи очистительных обрядов и их причитаний с похоронами и похоронными плачами.

Ключевые слова: очистительные обряды, похороны, жанр, причитание, перформативные слезы.

В 1960 г. в с. Мутный Материк Республики Коми собиратели коми фольклора столкнулись с неизвестными песенными формами, как о них написали позже, с «...забытым фольклорным жанром, сохранившимся в памяти немногих воплеиц» [Микушев 1994, 11]. Сферой бытования данных произведений оказались очистительные обряды. В дальнейшем в этой же местности удалось записать еще 15 вариантов «...заклинательных песен <...> по стилю, образам и стихотворной структуре совершенно адекватных трудовым плаче-

вым импровизациям» [Микушев 1979, 33]. Кроме сходства «заклинательных песен» с «трудовыми плачами», была отмечена их близость свадебным причетам, исполняемым во время девичника, и «текстуальное совпадение» с причитаниями, звучавшими на крыльце дома невесты [Микушев 1973, 41]. Сами исполнители по отношению к словесно-музыкальным текстам очистительных обрядов пользовались иной терминологией. По их словам, обряды изведения клопов¹ и репейника² они сопровождали не «песнями», а «плачами». Спустя полвека во-

¹ *Cimex lectularius* (лат.) — вид синантропных кровососущих насекомых семейства полужесткокрылых.

² *Arctium lappa* (лат.) — вид рудеральных многолетних травянистых растений из рода *Лопух* семейства *Астровые*.

прос о жанровой принадлежности текстов, вызывавших сомнения и противоречивые мнения у нескольких поколений исследователей коми традиционной культуры, остается открытым, чем и вызван наш интерес к очистительным обрядам коми и их музыкально-словесным текстам.

Первые упоминания о магических практиках, связанных с изгнанием клопов, относятся к началу XX в. и связаны с источником, рассказывающим о том, как проводятся в коми деревне праздники (НА НМРК, № 2259). Коми этнограф и лингвист А. С. Сидоров обряды избавления от клопов и тараканов отнес «к колдовским приемам» [Сидоров (1928) 1997, 81, 82]. Сведения, что обряды сопровождаются словесными формами, в данных источниках не содержатся. Среди работ, посвященных очистительным обрядам коми, заслуживает внимания малоизвестная статья А. И. Игушевой, в которой вводится в научный оборот новый материал, доказывающий распространенность обряда и наличие «песенно-музыкальных текстов, комментирующих акты обряда», среди разных этнических групп коми, затрагивается вопрос об используемой исследователями терминологии для обозначения словесных текстов обряда [Игушева 2002, 11–18].

К настоящему времени обряды избавления от насекомых описаны фольклористами и этнографами по материалам самых разных этнических традиций [Терновская 1981; Морозов 1997; Салмин 2007]. Коми-зырянские обряды изведения клопов находят параллели в удмуртской, финско-карельской и севернорусской традициях изгнания насекомых. Распространенный среди коми обряд «выноса» репейника с огорода или поля также не представляет собой абсолютно уникального явления. Ритуальное уничтожение репейника, известного также под названиями «чертополох», «татарин», «волчец», «мордвин» и т.д., отмечается в русской традиции [Колосова 2001, 63–70]. Как у финно-угров, так и у славян в качестве вербальной составляющей ритуалов избавления от объектов, угрожающих здоровью и благосостоянию человека, отмечаются заговоры, заклинания, приговоры, реже песни; соответственно способы их исполнения обозначаются как произнесение, проговаривание, выкрикивание

и пение [Левкиевская 2002; Плотникова 2006; Владыкина, Глухова 2010]. В карельской и русской традициях в рамках обрядов избавления от насекомых встречаются указания на исполнение плачей, однако в целом тема остается малоизученной (SKVR I (4) про 1957), [Терновская 1981, 146]. О русских плачах в календарных обрядах, в том числе в ритуалах изведения насекомых, похорон Костромы, кукушки и т.д., в исследованиях принято говорить как о «пародийных плачах», «плачах-пародиях» [Ковпик 2004; Альтшуллер 2007].

В коми культуре, как и в других традициях, рассматриваемые ритуалы приурочивались к определенным календарным дням, но в случаях острой необходимости могли совершаться в любое время. Клопов изгоняли в Рождество Христово, в Чистый четверг, на Иванов и Петров дни; обряд избавления от репейника проводился в канун Ильина дня или в Ильин день, а также перед сбором урожая. Опуская содержащиеся в рассказах об обряде указания на его вербальную составляющую, представим несколько типовых вариантов ритуалов. Обряд «выноса» репейника с поля проходил следующим образом: вырванные с корнем репейники связывались «в три по девять» и волочились к реке. При этом одни женщины тащили репейник и двигались задом наперед, а другие хлестали репейник вицей (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206) [Микушев 1973, 38]. По другому рассказу, с поля вырывали самый большой репейник и высаживали его на дороге (НА КНЦ. Ф. 11. Оп. 11. Д. 186). Репейник могли «выгонять» с огорода, «выкашивая», «вырубая» его обгорелой кочергой в темное время суток (ФА СыктГУ, 1573–34, ФА СыктГУ РФ, 15—X—8].

Об обряде изведения клопов сведений имеется значительно больше как в плане представленных локальных вариантов, так и в объеме информации. По одному из вариантов клопов собирали в мешочек, который привязывался к телеге проезжающего через населенный пункт нищего (НА КНЦ, № 645–27а). По другому варианту узелок с клопами вкладывался в лапоть (варианты: в старую калошу, спичечный коробок), который, привязав к палке, волочили по земле до перекрестка трех дорог, где чертился круг, внутри которого этот лапоть оставался (ФА СыктГУ,

12—XVI—40). В целом «колдовские» обряды изгнания вредоносных для человека и его хозяйства объектов выглядят уместными для использования в них разных видов заговорно-заклинательной поэзии. Однако по имеющимся материалам, наряду с текстами, которые во время обряда «произносились» (рассказчики имеют в виду заговоры) и «спрашивались» (так рассказчики обозначают произношение заговоров в форме диалога), самыми типичными оказываются указания на исполнение клопам и репейнику плачей. Обряд, указывающий на сопутствующий обряду плач и манеру исполнения словесного текста, представлен в записи 1991 г. от жительницы д. Кожва Печорского р-на Республики Коми: «...*Навстречу Иванову дня клопов хоронили. Собирают три раза девять штук, собирают три раза по девять штук. В коробку спичек положишь да завернешь, да к кочерге привяжешь. Да эту кочергу возьмешь. Старик кочергу возьмет да на кочергу сядет, как будто бы на лошади. А сзади толпа собралась, да как они плачут, как будто поплакивают они <...>. Пойдет по деревням, плачет со слезами: "Прощай, Клоп Клопович, прощай, Клоп Клопотовна". Много людей собирается, на могилу всяк пойдут. Где хоронили покойника, туда же, на кладбище. Это в Иванов день, навстречу Ивана, шестого*»³ (ФА СыктГУ, 1911–32, 34). Подчеркнем, что не только в апеллирующих к похоронам вариантах ритуалов, но и в остальных, кроме того, в котором «репейник рубится кочергой», зафиксированы указания на манеру исполнения словесного текста (например, *плачут, поплакивают, плачет со слезами*) и сами тексты «причитаний» клопу и репейнику, исполненные с напевом.

Исполняемые в виде «плача» словесные тексты обрядов изгнания имеют коммуникативный характер: в качестве адресата в них выступают клоп или репейник. Исполнительницы по отношению к ним используют иносказательные обращения, по структуре и способу образования сходные с наименованиями объектов оплакивания в коми причитаниях: ср. *клоп — чӧскыд вирес юись* (вкусную

кровь пьющий), в свадебной и похоронной причети *мать — чӧскыд йӧлӧн вердысь* (кормящая вкусным молоком). Если в плаче исполнители употребляют сами слова «клоп» и «репейник», то стараются сопроводить их эпитетами положительной окраски, например, *солнцеликий мой клоп*. Исполнение нередко начинается именно с установления контакта с адресатами путем использования подобных обращений, которые в нижеприведенной цитате выделены полужирным шрифтом:

Шондӧбанӧй дай лудикӧй,

Чӧскыд ун паледысей дай.

Первой гажедысей.

Чӧскыд вирес юысей дай,

Кор нэ ме тэнэ сэсса аддзыла,

Зэв же нин тэ жаль да,

Кор нин эся ме тэнэ аддзыла,

Некор ӧд ог ме аддзыл.

Маег йылэ, ой, тэ кайин да-й кынман

(*Солнцеликий да и мой клоп,*

Сладкий сон прерывающий мой да и

Мой первый веселящий.

Вкусную кровь мою пьющий мой да и,

Когда же я тебя потом увижу

Очень же тебя мне жалко да

Когда же потом я тебя увижу,

Никогда уж я тебя не увижу.

На шест, ой, ты залез да и замерзнешь)⁴

(НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 11. Д. 172. № 103).

Клоп и репейник могут именоваться «по имени и отчеству»: *Лудык Лудыкович* (лудык — клоп), *Клоп Клопотовна*, *Татарин Татаринович* и др. Использование слова «татарин» в качестве метафорической замены или эпитета к слову «репейник» (*татарин йӧн*) неслучайно. Во-первых, употребление иноэтнонима «татарин» характерно для обозначения категории «чужого» в коми фольклорных текстах. Так, *черными татарами* в коми свадебной поэзии иносказательно обозначается род жениха [Игушева 2004]. Во-вторых, и в диалектах русского языка для обозначения разного рода колючих растений встречается наименование-этнони́мы, в том числе «татарник», что отражает народное осмысление данных растений с негативной точки зрения [Колосова

³ Русская речь коми информанта частично отредактирована автором для адекватного понимания.

⁴ Здесь и далее переводы текстов полевых записей выполнены автором статьи.

2001, 1–18]. Возможно, в коми культуре данное растение приняло характеристики чужого, опасного по причине колючести, размеров и буйного роста, препятствовавшего росту культурных растений, к тому же отягощавшихся северными климатическими условиями.

Следующей поэтической особенностью, сближающей тексты данного круга с причитаниями, является группа словесных приемов, придающая речевому акту скорбный тон. Исполнительницы высказывают горе по поводу расставания посредством использования обращенных к клопу и репейнику риторических вопросов типа: *как я буду дальше жить, кто же меня будет рано будить, когда же мы еще увидимся* и т.д. Встречаются и высказывания, передающие жалость и сострадание по поводу будущности клопа, например, его смерти от холода и голода после «вынужденного» расставания. Нередко у клопа и репейника, их «братьев, сестер и всей их родни» исполнители просят прощения. Характерными являются своего рода комментарии обрядовых действий от первого лица единственного или множественного числа: *я заверну в тряпку и отнесу на перекресток трех дорог, засуну в мешок и отнесу, провожу или собираюсь проводить, положу тебя в землю* и т.п. В некоторых случаях подобные высказывания могут образовывать целый композиционный блок. Следующий пример хорошо иллюстрирует поэтические высказывания исполнительницы, которыми комментируются известные нам по рассказам об обрядах основные ритуальные действия отправления, сбора клопов в коробку в «три раза по девять», «отправления» в сырую землю, «чтоб не вышел, чтоб впредь не вернулся, чтоб не возвратился»:

Эжтыр луд лудык мёдам мёдэдны бур
рөдвужъясанум,
Эжтыр луд лудыкес мёдам мёдэдны бур
вок-чойнанум,
Куим өкмыс тиянтэ кучам чукартны
көребыс пытшке,
Сэсся нин тиянтэ кучам сыра земля нуэдны
матюра пытшке,
Картыр рөдвужьен ті помласьныд мёдам
укеренитны бур рөдвужъясанум,

Эжтыр луд лудыкес мёдам нуэдны ті помныд
бур вок — чойнанум.
Ас олыг сэсся ми мёдэдм векеыс кеже,
Водзе нин лудыкес сэсся ми сэче пуктім
вотэм вылэ,
Бөре нин лудыкес сэсся ми пуктім костэм
вылэ,

Сыра земля ми пуктім петтэм вылэ...
(Поле, полное кло... клопов собираемся
отправить с нашей доброй родней,
Поле, полное кло... клопов собираемся
отправить с нашими хорошими
братьями-сестрами,
По три девять вас будем собирать

в коробку,
Потом ведь вас будем отправлять в сырую
землю матюру⁵

Городище, полное родни, вас будем
укоренять с хорошей родней.

Поле полное кло... клопов будем уносить
вас добрых братьев и сестер,

На наш век мы отправили навеки вечные,
Впредь уже клопа потом мы туда

положили, чтоб (впредь) не вернулся,
Назад мы тебя положили, чтоб (назад) не
возвратился,

В сырую землю положили, чтоб не вышел)

(НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206).

В литературе по коми традиционной культуре «забытый фольклорный жанр» встречается под самыми разными терминами. Источники показывают, что как первооткрыватели, так и последующие исследователи испытывали трудности в соотнесении словесных текстов обрядов изведения насекомых и сорняков с устоявшейся системой жанров. Ритуальный контекст исполнения наводил их на мысль, что тексты в обряде функционируют подобно заговорам-заклинаниям, по народной терминологии они являлись плачами, музыкальная форма текстов ориентировала исследователей к обозначению их песнями. Функциональный подход к фольклорным текстам, стремление учитывать народные наименования, факт исполнения с напевом, послужили появлению в литературе следующих обозначений: *заклинательные заплачки, плач-заговор, заклиательные импровизации, песни-заклинания аграрного цикла, песни-заклинания, заклиательные песни* [Конаков 1993; Микушев 1973, 1979, 1993;

⁵ Матюра — от рус. *матьер*.

Филиппова 1996]. Из представленного терминологического ряда жанровые определения «заплачка», «плач» были вытеснены, и сегодня наблюдается тенденция к обозначению их песнями [Филиппова 2002]. Представляется, что возможности обозначения словесно-музыкальных произведений, сопровождавших обряды изгнания аналогичным термином, что и тексты похорон, свадьбы и проводов рекрута, ограничивались распространённым представлением о жанре причети, сформировавшемся по исследованиям советского периода [Алексеевский 2007, 267–270]. Основными параметрами жанра причети исследователи считали ситуативную связь с различными трагическими обстоятельствами, манеру исполнения, в мелодию которого вмещивается вызванный эмоциями физический плач, эксплицитные вербальные маркеры, репрезентирующие горе по случаю расставания с близким любимым человеком. Безусловно, кроме психологического плана, исследователи видели обусловленность акта причитывания и его поэтики религиозными, мифологическими, в целом культурными представлениями того или иного народа [Honko 1963; Толстая 1999; Чистов 2005]. Однако имплицитные критерии жанра, зачастую скрытые в архаичных верованиях и открывающиеся не всем подходам изучения фольклорного текста, как показывает ситуация со словесными текстами обрядов изгнания, нередко остаются в тени исследовательского внимания. Чтобы прояснить жанровую природу текстов обрядов изгнания и определиться с их именованием, рассмотрим некоторые контекстуальные связи словесных текстов, а также обратимся к такому аспекту словесного текста, как перформативность. Для жанровой квалификации музыкально-поэтического текста, несомненно, нужна музыковедческая атрибуция, но, к сожалению, на сегодняшний день имеются лишь фрагментарные сведения «...о близости мелодии закликательной заплачки с напевами трудовых причетей» [Микушев 1993, 11].

Контекст исполнения данных текстов, в частности ритуал очищения от клопов, терминологически обозначался «проводы» и «похороны» (*лудік кольддѣм, гуалѣм, дзебѣм*), а также оформлялся в похороны на акциональном и предметном уровнях. Отсутствие действий, характерных для

похорон (например, клопов не хоронили, а привязывали к телеге нищего), не влияет на трактовку обряда носителями традиции, и в любом случае ритуалы изгнания воспринимаются как проводы, отправление источника опасности «туда, откуда он пришел» [Там же]. В рамках ритуала насекомые и сорняки не уничтожаются в буквальном смысле, а «отправляются» из одного пространства в другое. Места, куда в ходе ритуала действительно перемещаются клоп или репейник, представлены рядом изосемантических локусов, ассоциирующихся в коми культуре с потусторонним миром, дорогой в иной мир. Также они могут передаваться личности — медиатору между мирами. Так, в обрядах изгнания клопы могут относиться на реку, перекресток трех дорог, привязываться к телеге нищего; репейник — относиться на реку, высаживаться на дорогу. Точкой соприкосновения с похоронным обрядом является перемещение клопов в старой обуви либо в спичечном коробке. По мнению Д. Баранова, при выявлении семантики использованного в ритуале предмета следует обращать внимание на форму, материал, фактуру, цвет и их использование в быту [Баранов 2005, 212–227]. На наш взгляд, одним из значимых признаков предмета становится форма. При изгнании насекомых, оформляющихся как «проводы» «похороны», «вынос», лапти, калоши, замещающий обувь спичечный коробок по критерию формы в ритуальной ситуации принимают функции «нового дома», т. е. гроба (ср. репка — гробик для мух) [Толстой 2004, 228–230]. Размышления по поводу семантики использованной в ритуале старой обуви можно продолжить, учитывая, к примеру, связь обуви с движением, проводить параллели с другими традициями, например удмуртской, где, провожая вызванных на поминки умерших, за околицу было принято выносить лапоть с углем и перьями, производя при этом: «Старики, ешьте, пейте да уходите отсюда, кто нам завистник, того с собой уведите» [Зеленин 1994, 221–222]. Ввиду того что больше внимания хотелось бы уделить вербальным текстам, ограничимся здесь вышеприведенным аргументом использования обуви и спичечного коробка.

Итак, «выбор жанра» исполнителями, так же как и жанровая квалификация

музыкально-поэтических произведений, сопровождавших очистительные обряды, может быть обусловлена имеющимися в обрядах изгнания «ссылками» на похоронный обряд, который, по мнению А. К. Байбурина, является «вторым планом» любых ритуальных причитаний [Байбурин 1985, 66]. Однако, как отмечено ранее, «план содержания» похоронной и другой ритуальной причети включает в себя выражение горя, соответственно плач, выражаясь утрированно, понимается как вызванное самыми различными эмоциями горя последствие. Аналогичные обоснования для причитывания при совершении действий, направленных на уничтожение опасных, вредоносных для человека объектов, представляются нелогичными, терминология носителей традиции не более чем любопытной, что, в свою очередь, означает, что тексты обрядов изгнания — это вовсе не причитания, а если причитания, то пародии.

Пародия по своей природе является намеренным повторением уникальных черт другого, например, существующего оригинала в форме, рассчитанной на создание комического эффекта в связи с несоответствием темы и стиля [Ефремова 2000]. Б. Н. Путилов случаи пародийных трансформаций эпических жанров связывает с ироническим и скептическим отношением к классической эпике, с появлением иного восприятия фантастики, скоморошным влиянием, принадлежащим к позднему крестьянскому творчеству [Путилов 2003, 215–236]. Вполне допустимо, что аналогичные трансформации могли произойти с ритуальными причитаниями по насекомым в русской традиции. Так, забывание архаичных смыслов и невозможность установления взаимосвязей плачей и обрядов уничтожения насекомых привели к тому, что в тексты русских плачей проникли комические элементы. Но изначально, с нашей точки зрения, плачи в очистительных обрядах имели вовсе не пародийный характер и не были способом придания ситуации комизма. В современных записях от коми информантов упоминается запрет на смех, что является любопытным фактом в связи с пародийностью. В ткани коми текстов мы не наблюдаем юмористической направленности; все имеющиеся записи (по крайней мере на словесном уровне) выдерживают

характерный жанру причети трагический стиль. «Повторение» данными текстами стилистических, поэтических, музыкальных признаков причети, сходство по типу коммуникации проходящего в текстах изгнания с общением причитальщицы с умершим человеком, которого восхваляют, просят прощения, которому словесно и физически показывают, что по нему скорбят, говорит не о пародии, а указывает на интертекстуальные связи этих фольклорных текстов.

Несомненно, в плачах во время свадьбы, похорон, проводов рекрута присутствуют эмоции, но в целом плач в ритуале утрачивает свой природный естественный характер и становится контролируемой формой проявления чувств, моделью поведения, обусловленной ритуалом [Байбурин 1985, 65; Nenola 2002, 30]. Слезы, пролитые в любой ритуальной или социально-общественной ситуации, американский исследователь Г. Эберсол предлагает называть перформативными. Под «перформативными слезами» исследователь подразумевает осознанный, инсценированный характер плачей [Ebersole 2004, 185–223]. В силу многих причин кратко обосновать инсценированный характер одного из самых эмоционально нагруженных жанров фольклора — похоронной причети — непросто. Отметим два известных факта, подтверждающих перформативную природу похоронных плачей: обязательность исполнения в ритуале и существование института профессиональных плакальщиц, которые умело, со слезами и воплями, оплакивали умершего вне зависимости от того, в каких отношениях они с ним находились [Байбурин 1985]. В отношении свадебной причети также неоднократно отмечалось, что свадьба «слезливая» не только потому, что невесте тяжело расстаться с родителями и родным домом, но и по той причине, что исполнение плачей гарантировало благополучие в семейной жизни [Конкка 1992, 253]. «Плачь, плачь, сестрица Анна, плачь нарочно, — поется в одной ингерманландской свадебной песне, — если не поплачешь этим вечером, придется плакать всю свою жизнь» [Asplund 1992, 81].

Слово *перформативный* широко используется в ином, более специфическом значении, введенном Дж. Остином. Размышляя о разнообразии способов

использования языка, он выразил мнение, что высказываниями, в том числе констатирующими, не только что-то повествуется, утверждается и т.д., но совершаются поступки. Эквивалентные действию высказывания он предложил называть перформативными [Остин 2006, 264]. Так как материалом для теории речевых актов служила обыденная речь, разумеется, под перформативностью языка не подразумевалась магия слова. Деятельностный аспект языка давно был признан актуальным и для фольклористики. Исследователями было неоднократно показано, что фольклорные перформансы описывают, поддерживают, организуют, создают и трансформируют мир [Siikala 1994; Адоньева 2004; Бунчук 2007]. Сила слова, равнозначная выполнению действия, о которой писали многие фольклористы в связи с заговорами, есть яркий образец перформативности фольклорного языка. Однако не только заговор можно рассматривать как перформатив. По мнению финской исследовательницы Л. Таркка, каждому жанру фольклора, в том числе ритуальному, присуща своя перформативность [Tarkka 2005, 386].

«Если плачем унесешь, татарин-репейник больше не вырастет на поле, а его родни не останется на поле»; «у клопа нет сердца, поэтому без плача не умрет» — так информанты аргументировали собирателям исполнение плачей в обрядах изгнания (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206). За данными высказываниями стоит вера в некую силу воздействия «перформативных слез», согласно которой она способна изгонять, убивать и предотвращать новое появление источников опасности. Вряд ли информанты, указывая на перформативную природу исполнения обрядов изгнания, имели в виду лишь один компонент ритуального плача, исключая два его других важных составляющих — мелодию и слова, которые, как мы показали ранее, обнаруживают параллели с другими типами причитаний. Но вновь встает вопрос: неужели жанр плачей обладает таким видом перформативности?

В середине прошлого века финский фольклорист Й. Хаутала написал, что «сила слов» свадебных плачей заключается в том, что они оберегают невесту от опасности, исходящей от умерших ее рода, а похоронные плачи задабривают

покойника и рассеивают его подозрения в том, что живые виновны в его смерти. Скорбь, выражение горя, по мнению исследователя, тоже имеет магическую природу, так как покойник, услышав, что по нему скорбят, не будет относиться к живым враждебно [Hautala 1960, 39, 40]. К.В. Чистов высказал аналогичную мысль на материале обращений в русских плачах, отметив, что иносказательные наименования (метафорические замены) покойника, невесты, жениха связаны «...с запретами, чтобы уберечь причитывающую и других членов рода от дальнейшего воздействия злых сил, уже проявившихся в смерти оплакиваемого» [Чистов 1960, 13].

Любые ситуации избавления от источника опасности, к которым относятся и рассматриваемые здесь обряды, имеют апотропеический характер. Акциональный и предметный уровни ритуалов изведения клопов и репейника включают ряд элементов, обладающих охраняющими свойствами. Так, репейник косят, рубят кочергой, узелок с клопами и репейники бьют вицей. Е.Е. Левкиевская отметила аналогичные действия во многих ситуациях, когда необходимо изгнать опасность, и назвала данную модель реализации апотропеической ситуации «нанесением удара». По ее мнению, обереги с подобной семантикой направлены на причинение ущерба источнику опасности [Левкиевская 2002, 73]. Ударяя вицей по репейнику и клопам, участники обряда «калечат» опасные объекты, чтобы сделать их слабыми, неспособными нанести в дальнейшем вред. В обряде изгнания клопов путем троекратного обхождения верхом на кочерге дома, прочерчивания круга вокруг лаптя с клопами, реализуется модель «окружения либо замыкания круга» [Там же, 23]. В обоих обрядах зафиксированы действия с обратным вектором направления. Так, при «выносе репейника» с поля по направлению к реке плакальщицы двигались, пятясь назад. А.К. Микушев в этом увидел параллели с похоронными обычаями соседей коми — ненцев, которые с целью запутать следы и защитить себя от вредоносной силы умершего двигаются задом наперед [Микушев 1973, 38]. В похоронном обряде народа коми наблюдается комплекс движений с обратным вектором,

выполняющихся с целью ограждения от вредоносной силы покойника. К таковым можно отнести переворачивание предметов, плетение «вывернутой наизнанку» косы, обхождение могилы по направлению против солнца, запрет на оборачивание при возвращении с кладбища и т.д. Из предметного кода очистительных обрядов хотелось бы выделить кочергу, которая, по нашему мнению, присутствует в данных обрядах по причине способности оберегать исполнителя ритуальных действий в момент соприкосновения с иным миром. Оберегающее свойство кочерги подтверждается использованием ее в коми традиционной «детской игре», во время которой дети вооружались кочергой и отсылали вызванного из погребца домового стуком ею по полу [Несанелис 1993, 96–98].

Фольклорные тексты несут аналогичную другим уровням обряда нагрузку. Так, упомянутое стремление к табуированию имени, использование положительных эпитетов при наименовании объектов опасности, отмеченные А.К. Микушевым «формулы угодливого извинения и прощания» связаны с намерением воздействовать на носителя имени, чтобы задобрить его, вызвать благосклонность, угодить. Тем самым пытаются защитить адресантов в лице самого исполнителя и всех, кто избавляется, от мести представителей потустороннего мира — нового появления вредителей и нанесения ущерба благосостоянию человека [Микушев 1994, 12]. Посредством риторических вопросов, кроме прямого выражения горя, исполнители косвенно преследуют другие цели. Риторическими вопросами заклинательных плачей типа *как же я буду без тебя впредь жить* исполнитель говорит о невозможности своего существования в будущем без клопа, эксплицитно выражает горе в связи с расставанием, чем убеждает объект оплакивания в своей непричастности к факту изгнания и побуждает его быть по отношению к нему более лояльным. Неотделимая от слов протяжная мелодия, возможно, слезы помогают «убеждать» в том, что исполнители горюют, чем способствуют сокрытию истинных намерений адресантов избавиться от источников опасности. Следовательно, в перформативном аспекте поэтические тексты обрядов изгнания,

как и иносказательные обращения плачей, оказываются апотропеями для исполнителей.

Довольно противоречивыми в жанровом отношении выглядят мотивы текстов изгнания, в которых исполнитель от первого лица дублирует словами то, что он совершает, а также констатирует какие-то общие смыслы обряда, например, «отправляю», «провожаю». Подобные «синтаксические конструкции, центром которой является предикат», Т.Н. Бунчук обозначила в коми свадебных причитаниях, трудовых песнях и плачах и провела параллели с «кроссжанровыми» текстами *vita herbae/rei*, которые, пишет исследователь, концептуально представляют собой воспроизведение первопоступка <...> для восстановления равновесия в мировом устройстве, нарушенного вследствие вторжения представителей потустороннего мира или в критический для человека момент [Бунчук 2006, 113–126]. Аналогичные конструкции с предикатом мы обнаружили в коми похоронных плачах, и, по нашим наблюдениям, констатирующие обрядовые действия изгнания оказываются близки им не только по структуре, но и содержанию. В коми-ижемской традиции комментирующие высказывания нередко являются формульными — общими для текстов обрядов изгнания и похорон. У. Пиела текстовые блоки финско-карельских заговоров, повествующие о ритуале, в которых знахарь через «я» в тексте заговора говорит о своих действиях и пожеланиях, назвала «исцеляющими нарративами» (*parantavia narratiiveja*) [Piela 2005, 13]. Следуя вышеуказанному, в текстах ритуалов изгнания высказывания типа «я что-то совершаю» можем обозначить перформативными нарративами, отправляющими клопа и репейник из мира живых и создающими новый мир, в котором отсутствуют вредители. Замеченное нами сходство «нарративов» текстов обрядов изгнания с «нарративами» похоронных плачей говорят о схожей перформативности, присущей данным текстам.

Представленный анализ позволил выявить дополнительные критерии для наименования музыкально-поэтических текстов очистительных обрядов аналогичным жанровым термином, что и тексты похорон, свадьбы, проводов рекрута. Причитаниям, встречающимся в ходе

проведения очистительных обрядов, в соответствии с их функциональными признаками можно было бы оставить определение «заклинательные». Однако заклинательные, магические функции, как известно, свойственны и другим

типам ритуальных плачей. Причитания очистительных обрядов было бы уместно выделять по ситуативному принципу, как и другие ритуальные плачи, но вопрос об окончательной формулировке термина оставляем пока открытым.

Литература

Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика жанра. СПб., 2004.

Алексеевский 2007 — Алексеевский М. Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Рябининские чтения-2007. Матер. V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267–270.

Альтшулер 2007 — Альтшулер М. С. Русские похоронные причитания. Виды, формы, генезис, бытование: Автореф. дис. ... канд. иск. М., 2007.

Байбурин 1985 — Байбурин А. К. Причитания: текст и контекст // *Artes Populatae* 14. Yearbook of the Department of Folklore. Budapest, 1985. С. 59–78.

Баранов 2005 — Баранов Д. А. Образы вещей. О некоторых принципах семантизации // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 212–227.

Бунчук 2006 — Бунчук Т. Н. Коми трудовые песни и причитания как разновидность текстов *Vita herbae et rei* // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сборник науч. тр. к 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2006. С. 113–126.

Бунчук 2007 — Бунчук Т. Н. К вопросу о прагматической организации обрядового фольклорного текста // Русская культура нового столетия: проблемы изучения, сохранения и использования историко-культурного наследия. Вологда, 2007. С. 526–535.

Владыкина, Глухова 2010 — Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Оказиональные обряды в календарном цикле удмуртов // *Congressus XI Internationalis Fenno-ugristarum. Piliscsaba*, 2010. Pars II. Summaria acroasium in sectionibus. С. 188.

Зеленин 1994 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1903 / сост. А. Л. Топорков. М., 1994.

Ефремова 2000 — Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный / под ред. Т. Ф. Ефремовой. М., 2000.

Игушева 2004 — Игушева А. И. Очистительные обряды в традиции коми: акциональный и вербальный аспекты // Чужан кыв = Родное слово. Сыктывкар, 2004. № 11. С. 11–18.

Ковпик 2004 — Ковпик В. А. Способы создания комического эффекта в пародийных причитаниях: (На материале анекдотических

рассказов о неумелых плакальщицах) // Традиционная культура. 2004. № 1. С. 75–79.

Колосова 2001 — Колосова В. Б. Чертополох // Труды факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. Вып. 1. С. 62–72.

Колосова 2003 — Колосова В. Б. Лексика и символика народной ботаники восточных славян (на общеславянском фоне). Этнолингвистический аспект: Автореф. дис. ... канд. филол. наук М., 2003.

Конаков 1993 — Конаков Н. Д. От Святок до сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993.

Конкка 1992 — Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

Левкиевская 2003 — Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2003.

Микушев 1973 — Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора. Л., 1973.

Микушев 1979 — Микушев А. К. Трудовые песни и импровизации // История коми литературы: в 3 т. Т. 1. Фольклор. Сыктывкар, 1979. С. 25–37.

Микушев 1994 — Микушев А. К., Чисталёв П. И. Коми народные песни: в 3 т. Т. 2. Ижма и Печора; изд. 2-е. Сыктывкар, 1994.

Морозов 1997 — Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура северного Белозерья: этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 321.

Несанелис 1994 — Несанелис Д. А. Традиционные формы досуга сельского населения Комикрая (вторая треть 19 — первая треть 20 в.). Сыктывкар, 1994.

Остин 2006 — Остин Дж. Три способа пролить чернила: философские работы. СПб., 2006.

Плотникова 2006 — Плотникова А. А. Весенние заклинательные формулы изгнания «гадов» у южных славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 319–372.

Салмин 2007 — Салмин А. К. Система религии чувашей / отв. ред. А. И. Терюков. СПб., 2007.

Сидоров 1997 (1928) — Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

Терновская 1981 — Терновская О. А. К описанию народных представлений, связанных

с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 139–158.

Толстая 1999 — Толстая С. М. Обрядовое голошение: лексика, семантика и прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135–149.

Толстой 2004 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 2004.

Филиппова 1996 — Филиппова В. В. Теоретические проблемы изучения песенных жанров коми фольклора // Традиционная музыкальная культура народа коми: Тез. докл. Сыктывкар, 1996. С. 8, 9.

Филиппова 2002 — Филиппова В. В. Коми фольклор: Хрестоматия. Сыктывкар, 2002.

Asplund 1992 — Asplund A. Kansanlauluja Inkerin maalta. SKST 557. Pieksämäki: Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö.

Ebersole 2004 — Ebersole G. L. The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse // Religion and Emotion. Approaches and Interpretations / ed. John Corrigan. Oxford, 2004. P. 185–223.

Hautala 1960 — Hautala J. Sanan mahti // Jumin Keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta. Tietolipas 17 / ed. Jouko Hautala. Helsinki, 1960.

Nenola 2002 — Nenola A. Inkerin itkut. Ingerian laments. SKST 7035. Helsinki, 2002.

Piela 2005 — Piela U. Parantajan rituaalinen kosketus // Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta. Toim. Sirpa Huttunen ja Pirkko Nuolijärvi. Helsinki, 2005.

Siikala 1992 — Siikala A.-L. Suomalainen shamanismi. Mielikuvien historia. SKST 565. Helsinki, 1992.

Tarkka 2005 — Tarkka L. Rajarahvaham laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921. SKST 1033. Helsinki, 2005.

Сокращения

НА НМРК — Научный архив Национального музея Республики Коми.

НА КНЦ — Научный архив Коми научного центра.

ФА СыктГУ — Фольклорный архив Центра фольклорных исследований Сыктывкарского государственного университета.

SKVR I (4) — Suomen Kansan Vanhat Runot, I. Vienan Karjalan runot. 4. Loitsuja. Julk. A.-R. Niemi, 1919–1921.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Аспирант Института философии, истории, культуры и искусств Хельсинкского университета (предмет «Фольклористика»): 00014, Финляндия, Хельсинки, ул. Унионинкату, д. 38, п/я 59; тел.: +358 45 6506903E; e-mail: gmisharina@gmail.com

“FORGOTTEN GENRE” OF THE KOMI FOLKLORE AND BANISHING RITUALS

MISHARINA GALINA

(Institute of Philosophy, History, Culture and Arts (Folklore Studies) Helsinki University: p/b 59, Unioninkatu st. 38, 00014 Helsinki, Finland)

Summary. Traditional cultures around the world maintain archaic purifying rituals — in other words, banishing rituals, which central aim is the protection of people and their livelihood from different types of noxious beings: predatory animals, reptiles, and also representatives of impure spirits. In this paper, the central focus is on Komi rituals for the banishment of bedbugs from houses and thistles from fields. This article addresses certain banishing rituals and the problem of defining genre for their verbal-musical texts. In 1960, the collectors of Komi folklore came across the so far unknown singing performances, described later as the “forgotten genre of folklore”. The group of collectors included a musicologist, and considered what they had found to be close to Komi funeral and wedding laments in both melody and poetic system. In the present day, genre classification in folklore studies according to many approaches has been left behind in the history of research, yet the category of genre can still be used as a key for understanding and interpreting folklore texts. This paper undertakes an attempt to identify the nature of the genre and an analytical term for this category of problematic texts. The poetics of laments for bedbugs and thistles are analyzed from the perspective of performance. The

interrelation of banishing rites which employ laments and burial rites which employ funerary weeping are explicated.

Key words: banishing rituals, funeral rituals, genre, lament, performance tears.

Literature

Adon'eva S. B. Pragmatics of the Genre. St. Petersburg, 2004. In Russian.

Alekseevskiy M. D. The Northern Russian Funeral and Commemorative Laments as a Communication Act: on the Question of the Genre Pragmatics. *Ryabinin Readings - 2007. The Materials of the 5th Scholarly Conference on Studies of the Folk Culture of the Russian North*. Petrozavodsk, 2007. Pp. 267–270. In Russian.

Al'tshuler M. S. Russian Funeral Laments. Types, forms, genesis, appearance. The Abstract of the PhD Thesis (Studies of Arts). Moscow, 2007. In Russian.

Asplund A. Kansanlauluja Inkerin maalta <The Folk Songs from Ingermanland>. SKST <The Proceedings of the Finnish Literature Society> 557. Pieksämäki, 1992. In Finnish.

Austin J. L. Three Ways to Shed Ink: Philosophy Works. St. Petersburg, 2006. [Russian Translation from English (of selected works)].

Baranov D. A. The Images of Things. On Some Principles of Semantization. *Anthropological Forum*. 2005. № 2. Pp. 212–227. In Russian.

Bayburin A. K. Laments: Text and Context. *Artes Populates 14. Yearbook of the Department of Folklore*. Budapest, 1985. Pp. 59–78. In Russian.

Bunchuk T. N. Komi Labor Songs and Laments as a Sort of “Vita herbae et rei” — texts. *The Folk Culture of the European North of Russia: Regional Facets of Studies. Collection of scholarly papers in honor of the 10th Anniversary of the Folklore and Book History Department*. Syktyvkar, 2006. Pp. 113–126. In Russian.

Bunchuk T. N. Question of the Pragmatic Arrangement of the Ritual Folklore Text. *Russian Culture of the New Century: Problems of Studying, Maintenance and Usage of the Historical-Cultural Heritage*. Vologda, 2007. Pp. 526–535. In Russian.

Ebersole G. L. The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse. *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Ed. by John Corrigan. Oxford, 2004. Pp. 185–223. In English.

Filippova V. V. Komi Folklore: Chrestomathy. Syktyvkar, 2002. In Russian.

Filippova V. V. Theoretical Problems of the Song Genres of the Komi Folklore. *Traditional Musical Culture of the Komi People. Abstracts*. Syktyvkar, 1996. Pp. 8–9. In Russian.

Hautala J. Sanan mahti <The Word Power>. *Jumin Keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. <Juminkeko: Studies in the field of Folk Poetry>. Tietolipas 17. Ed. by Jouko Hautala. Helsinki, 1960. In Finnish.

Igusheva A. I. Purifying rituals in the Komi Tradition: Action and Verbal Facets. “Chuzhan

kyv” (Native Word). Syktyvkar, 2004. № 11. Pp. 11–18. In Russian.

Kolosova V. B. Lexicon and Symbolic of the Folk Botanics (against the General Slavic Background): The Ethno-linguistic Facet. The Abstract of the PhD thesis (Philology). Moscow, 2003. In Russian.

Kolosova V. B. The Thistle. *The Works of the Institute of Ethnology of the European University in St. Petersburg*. 2001. Issue 1. Pp. 62–72. In Russian.

Komi Folk Songs in 3 vol. Ed. by Mikushev A. K., Chistalev P. I. The 2nd Edition. Syktyvkar, 1994. Vol. 2. Izhma and Pechora. In Russian.

Konakov N. D. From Yuletide to Christmas Eve. Komi Traditional Calendar Rituals. Syktyvkar, 1993. In Russian.

Konkka U. S. The Grief Poetry: Karelian Ritual Laments. Petrozavodsk, 1992. In Russian.

Kovpik V. A. Means of the Comic Effect in the Parodic Laments (On the material of Anecdotes about Unskillfull Lamenters). *Traditional Culture*. 2004. № 1. Pp. 75–79. In Russian.

Levkievskaya E. E. The Slavic Amulet. Semantics and Structure. Moscow, 2003. In Russian.

Mikushev A. K. Epic Forms of the Komi Folklore. Leningrad, 1973. In Russian.

Mikushev A. K. Labor Songs and Improvisations. *History of Komi Literature*. In 3 vol. Vol. 1. Folklore. Syktyvkar, 1979. Pp. 25–37. In Russian.

Morozov I. A., Sleptsova I. S., Ostrovskiy E. B., Smolnikov S. N., Minyukhina E. A. Spiritual Culture of Northern Belozerye: The Ethno-Dialect Dictionary. Moscow, 1997. Pp. 321. In Russian.

Nenola A. Inkerin itkut. Ingrian laments. SKST 7035. Helsinki, 2002. In Finnish and in English.

Nesanelis D. A. Traditional Forms of Leisure of the Agricultural Population of the Komi Region (the Second Triens of the 19th — the First Triens of the 20th Century). Syktyvkar, 1994. In Russian.

New Dictionary of the Russian Language. Explanatory and Derivational. Ed. by T. F. Efremova. Moscow, 2000. In Russian.

Piela U. Parantajan rituaalinen kosketus. <The Ritual Touch of the Healer>. *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*. <Writings about the Power of Language and Tradition> Toim. Sirpa Huttunen ja Pirkko Nuolijärvi. Helsinki, 2005. In Finnish.

Plotnikova A. A. Vernal Incantation formulae of Banishment of the “Vipers” among the South Slavs. *Slavic and Balkan Folklore. Semantic and Pragmatics of the Text*. Moscow, 2006. Pp. 319–372. In Russian.

Salmin A. K. The System of the Chuvash Religion. Ed. by A. I. Teryokov. St. Petersburg, 2007. In Russian.

Sidorov A. S. Sorcery, Magic and Malefice among Komi People. Materials on the Psychology of the Witchcraft. St. Petersburg, 1997. In Russian.

Siikala A.-L. Suomalainen shamanismi. Mielikuvien historia. <Finnish Shamanism: History of Images>. SKST 565. Helsinki, 1992. In Finnish.

SKVR I (4): Suomen Kansan Vanhat Runot <The Old Poems of the Finnish People>, I. Vienan Karjalan runot <The Poems of the Viena Karelia>. 4. Loitsuja. <Incantations>. Julk. A.-R. Niemi, 1919–1921. In Finnish.

Slavic Ancientries: The Ethno-linguistic Dictionary in 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, 2004. In Russian.

Tarkka L. Rajarahvahan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921. <Songs of the Border People: Kalevala-metre Poetry in Vuokkiniemi Parish

1821–1921>. SKST 1033. Helsinki, 2005. In Finnish.

Ternovskaya O. A. On Description of the Folk Beliefs related to Insects: One System of Insecticide Home Rituals. *Slavic and Balkan Folklore. Ritual. Text.* Moscow, 1981. Pp. 139–158. In Russian.

Tolstaya S. M. The Ritual Wail: Semantics and Pragmatics. *The World of Sound and Silence. Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs.* Moscow, 1999. Pp. 135–149. In Russian.

Vladykina T. G., Glukhova G. A. Occasional Rituals in the Udmurt Calendar Cycle. *Congressus XI Internationalis Fenno - ugristarum. Piliscaba 2010.* Part II. Summaria acroasium in sectionibus. Pp. 188. In Russian.

Zelenin D. K. Selected Works. Papers on the Spiritual Culture 1901–1903. Comp. A. L. Toporkov. Moscow, 1994. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

E-mail: gmisharina@gmail.com

Tel.: +358 45 6506903E;

Unioninkatu st. 38, 00014 Helsinki, Finland;

Doctoral student, Institute of Philosophy, History, Culture and Arts (Folklore Studies), Helsinki University
